

Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe-VIIe s) (Suite.)

In: Échos d'Orient, tome 23, N°135, 1924. pp. 257-274.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. Un théologien nestorien : Babaï le Grand (VIe-VIIe s) (Suite.). In: Échos d'Orient, tome 23, N°135, 1924. pp. 257-274.

doi : 10.3406/rebyz.1924.4461

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1924_num_23_135_4461

UN THÉOLOGIEN NESTORIEN

BABAI LE GRAND (VI^e-VII^e s.)

(Suite.)

V. UNITÉ OU DUALITÉ?

Nous avons vu au cours de cette étude combien parfois paraît intime l'union que Babai établit entre les deux natures dans le Christ et combien par ailleurs il en relâche les liens. Avant de conclure d'une manière définitive, il nous faut mettre brièvement en présence les traits de cette christologie qui disent unité et ceux qui portent dualité. J'entends ici parler de l'unité et de la dualité ontologique et substantielle dont il est question quand on veut établir le concept juste de l'Incarnation. Autrement dit, il s'agit de savoir si la christologie de Babai, et plus précisément sa conception de l'union personnelle, est, ou non, conforme à l'orthodoxie. Ne la condamnons pas sans avoir écouté son plaidoyer.

A) *L'unité dans le Christ.*

Il y a d'abord ceci de constant que notre théologien n'admet jamais qu'un Christ, qu'un Fils, qu'un Seigneur, que le Verbe n'est plus Fils sans son humanité, que le Christ n'est point Christ sans sa divinité, et tout cela est répété à satiété. Ce Christ est dit une personne en deux natures et reçoit les noms communs de la divinité et de l'humanité; à cause de ces noms communs tout ce qui se dit de l'un se dit de l'autre, non naturellement, mais assomptivement. Nous avons exposé la conception babaïenne de la personne et de l'union personnelle. Ce n'est pas de là que nous pouvons tirer quelque preuve en faveur de l'orthodoxie de Babai au sujet de l'unité substantielle dans le Christ. Nous en appellerons à l'excellence de l'union comparée à toutes les autres unions qui ne sont pas hypostatiques (au sens babaïen), à l'humiliation du Verbe dans l'Incarnation, à la comparaison de l'âme et du corps, et à certaines expressions particulièrement fortes qui font penser tout d'abord à l'unité d'être dans le Christ.

En premier lieu, l'excellence de l'union est manifestée par son

mode inscrutable et transcendant. Bien des noms sont employés pour l'exprimer, mais chacun d'eux n'indique qu'un trait de l'union, et l'union les dépasse tous à la fois. De plus, le trait indiqué par l'un ou l'autre de ces noms se trouve réalisé dans l'union d'une manière transcendante à tous les modes connus. Ainsi l'habitation et le temple ne sont point une habitation simple ni un temple ordinaire, mais une habitation qui laisse loin derrière elle l'habitation de Dieu dans les justes, et un temple qui doit être adoré avec Celui qui le remplit de sa majesté.

Dieu habite dans sa création infiniment, et aussi dans ses saints qui [lui] sont familiers par la charité et la volonté, mais à cause de cela nous ne disons pas que Dieu s'est uni ou qu'il a adhéré à sa création par union personnelle ou que la création est son vêtement. De même nous ne disons pas que tous ceux qui lui sont unis par l'amour et la foi sont avec lui en une domination et une puissance... Si nous disions que Dieu le Verbe habite dans son humanité comme il habite dans la création, selon qu'il a dit : « Le ciel et la terre sont pleins de moi », ou comme il habite dans ses saints par l'amour et la volonté, l'union ne serait pas par adhésion, et on ne la dirait pas vêtement uni, ni adhésion par habitation, ni personne dans l'union (1).

L'humanité du Christ, Fils de Dieu, est temple de la divinité du Christ Fils de Dieu d'une *manière spéciale et sublime à laquelle rien n'est égal*. En lui, en effet, habite toute plénitude, comme j'ai dit, c'est-à-dire, la nature divine... *L'homo Domini nostri*, qui est son temple, est honoré et adoré en union avec lui par toutes les créatures dans l'ordre de la divinité, avec le Père non uni et l'Esprit-Saint non uni : « Tout genou fléchira devant lui au ciel et sur la terre. » (*Phil.* II, 10.) Et son temple, parce que [Dieu le Verbe] habite en lui unitivement à jamais, et que [lui] aussi est honoré avec la divinité en une adoration, est [un temple] éminent et sublime à cause de son honneur, et adorable et vénérable d'une manière particulière et éminente et excellente au-dessus de tous les [édifices] appelés du nom de temple, et qui étaient du reste des indications de l'original, et comme une figure esquissant le corps : demeures qui devaient être abandonnées, et tabernacle passager ou pour un simple honneur. Mais *L'homo Domini nostri* est proprement et unitivement temple adorable à cause de la divinité qui habite en lui unitivement, immuablement, inséparablement, à jamais (2).

À propos de la notion d'union personnelle, nous avons dit notre pensée sur la comparaison du légat. Voici cependant un texte qui montre bien l'excellence du mode qui est en la personne du Christ sur le mode qui est en l'apôtre Paul.

La forme de Dieu a pris la forme du serviteur... non pas avec la distance d'une personne non unie, comme Paul assumait la personne du Christ. En effet,

(1) P. 203, 36 — 204, 14.

(2) P. 104, 6-20.

le Christ et Paul n'étaient pas un seul Paul, comme il y a ici un seul Christ, un seul Fils, Dieu *inhumanatus* qui a pris la forme du serviteur en qui il a habité unitivement, et l'homme *deificatus* qui a reçu un nom plus excellent que tous les noms, en une adhésion, en la personne une d'un seul Seigneur Jésus-Christ (1).

Un autre élément de l'intimité de l'union, c'est l'humilité, l'humiliation du Verbe dans l'Incarnation : « Il a revêtu notre nature par une très grande humilité. » (2) « Par une humilité admirable et étonnante (*mirabilem et stupendam*) qui n'a point d'égale, il s'est incarné et s'est fait homme (*inhumanatus*). » (3)

La comparaison de l'âme et du corps est sans doute le plus solide argument pour établir l'unité d'être du Christ dans la théologie de Babaï. Déjà nous avons vu que, comme c'est un seul qui dit : J'ai froid, j'ai soif, je pense, je comprends, je suis triste, bien qu'on sache à quelle partie de l'homme convient tel ou tel attribut, ainsi c'est une même personne du Christ à qui sont attribuées les actions des deux natures et hypostases. Notre auteur va encore plus loin.

De même que le corps humain vit par la vie de l'âme qui est en lui, et que nous ne disons pas que l'homme est deux animaux, bien que le corps vive par l'âme, mais que l'homme est un seul animal; ainsi nous ne disons pas deux Fils, parce que l'humanité du Fils, par l'union avec lui, a ce qui appartient au Fils, en une vertu et adoration et domination, et n'est pas Fils à part selon la nature — autrement il y aurait deux Fils consubstantiels au Père et au Saint-Esprit..., — mais est par l'union avec Dieu le Verbe un seul Fils, comme le corps, par l'union avec l'âme, possède la vie, et est un seul animal, non deux (4).

Voici comment est jugé le crime des Juifs qui ont fait mourir Jésus-Christ : « Les Juifs ont crucifié son humanité, et parce que lui-même a compté comme sien l'opprobre de son temple, parce qu'ils ont crucifié celui en qui Dieu le Verbe habitait par mode de temple et d'union — car lorsqu'un homme tue un animal et tue un homme son compagnon, bien que quant à l'action de tuer ce soit la même chose, cependant parce qu'il tue le corps de l'homme où est l'âme, il est condamné et mis en prison, — à cause de ce crime, les Juifs ont reçu beaucoup de châtiments : leur cité a été détruite, leur temple brûlé et rendu désert, et ils ont été dispersés à tous les vents parce qu'ils ont crucifié Celui en qui Dieu habite

(1) *Adv. eos...*, p. 211, 26-30.

(2) *De unione*, p. 10, 14-15.

(3) P. 17, 13-15.

(4) P. 127, 35; 128, 6; cf. 137, 28-31.

unitivement. » (1) C'est la comparaison de l'âme et du corps qui relève ici beaucoup l'intimité de l'union. En somme, cette comparaison du corps et de l'âme formant un seul homme n'est odieuse à Babai qu'autant qu'elle implique l'union hypostatique dont il a horreur. Il en prend tout, semble-t-il, sauf cela. L'union des natures en une personne est comme l'union du corps et de l'âme, à l'exception de la composition hypostatique, telle est, je ne dirai pas la portée réelle, mais l'impression qui se dégage de cette analogie de l'homme employée par notre auteur.

Une grande impression d'intimité se dégage pareillement de plusieurs expressions déjà signalées : *in ordine divinitatis, hypostasis... plena divinitate, Mater Dei, ... Deo quem secundum illam (= carnem) peperit.*

A cela s'ajoute encore la négation de la filiation adoptive dans l'union et la condamnation de Paul de Samosate qui ne voyait dans le Christ qu'un simple homme.

De tout il résulte que Babai a bien l'intention, une fois écartée l'union hypostatique (comme il l'entend), d'établir entre les deux natures l'union la plus intime qui puisse être après elle, la plus intime aussi qui puisse être entre l'incrée et le créé. Y réussit-il? C'est autre chose. Il est permis toutefois de supposer que bien des fidèles, peut-être même l'ensemble du peuple ignorant n'aura retenu de toute cette difficile leçon que l'affirmation énergique de la distinction des natures divine et humaine, et l'affirmation non moins énergique qu'il n'y a qu'un Fils, qu'un Christ, qu'un Seigneur, à jamais. Impuissants à suivre leurs docteurs dans leurs subtils développements sur l'unité de la personne, et attachés surtout à la distinction des natures, qu'ils comprenaient beaucoup mieux, ils auront pu avoir du mystère de l'Incarnation une connaissance suffisante au salut : pensée consolante pour tous ceux que préoccupe le sort de tant de baptisés qui ont vécu et vivent hors de la véritable Église.

B) *La dualité dans le Christ.*

Les marques de la dualité dans le Christ sont plus nombreuses et plus frappantes. Déjà, tout ce que nous avons dit sur la situation des deux natures dans l'union nous a montré d'un côté le Verbe absolument étranger à tout ce qui se passe dans l'« homme

(1) P. 227, 15-25.

uni », n'intervenant dans son développement que comme agent, et non point comme sujet, et de l'autre, l'homme Jésus, pareil et égal en tout aux hommes, sauf le miracle de sa conception, et seule cause méritoire et satisfaisante de la Rédemption. La notion babaïenne de l'union personnelle nous a, de plus, paru insuffisante à établir une unité ontologique entre les deux natures. Ce que nous allons maintenant dire ou rappeler en l'accentuant confirmera cette conclusion et nous montrera clairement la dualité foncière qui sépare en deux êtres l'unique personne que Babaï appelle un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur.

En premier lieu, la comparaison de l'hypostase de Jésus par rapport aux autres hypostases humaines avec l'hypostase du Verbe par rapport aux autres hypostases divines est parfaite. Comme le Verbe est l'une des hypostases divines, ainsi le Christ est l'une des hypostases humaines.

Si la forme de Dieu, Dieu le Verbe, est comme l'une des hypostases de la Trinité, la forme du serviteur aussi, [c'est-à-dire] l'homme, est une des hypostases des hommes, bien qu'elle soit dans l'ordre de la divinité à cause de l'union et de l'adhésion qu'elle a eues dès le sein avec Dieu le Verbe qui l'a prise et l'a faite avec lui un seul Fils à jamais (1).

Voici donc que Dieu est en tout lieu par son infinité; cependant, l'union s'est faite particulièrement avec une des hypostases humaines, c'est-à-dire l'homme Jésus qu'il a pris pour sa personne afin de se révéler en lui; mais il ne s'est pas uni à tous les hommes. Et nous entendrons ceci par la parole du bienheureux Paul... : « La forme de Dieu a pris la forme du serviteur. » Donc, si la forme de Dieu est une des hypostases de la Trinité, la forme du serviteur aussi est une des hypostases de l'humanité, c'est-à-dire l'homme Jésus uni (2).

Le bienheureux Paul, distinguant les propriétés des hypostases en cette unique personne du Christ, dit : « La forme de Dieu a pris la forme du serviteur », et : « Il a été fait à la ressemblance des hommes » pour nous montrer et nous prouver que les natures sont conservées dans la propriété de leurs hypostases unies, la forme de Dieu, Dieu le Verbe, une des hypostases de la Trinité, et la forme du serviteur, l'homme Jésus uni, une des hypostases des hommes, l'homme second, l'Adam nouveau : l'invisible dans le visible, en une personne (3).

Ces misérables disent : Deux natures dans le Christ, une hypostase. Qu'ils nous disent donc : Une des deux natures du Christ est-elle toute la Trinité ou une hypostase de la Trinité? Que si Dieu le Verbe est une hypostase comme le Père et l'Esprit-Saint, donc aussi est une hypostase l'homme, l'Adam second

(1) P. 66, 2-7.

(2) P. 102, 10-17.

(3) P. 197, 32-32.

uni, une des hypostases des hommes : la forme de Dieu, Dieu le Verbe, hypostase parfaite, et la forme du serviteur qu'il a pris pour sa personne, l'homme Jésus, hypostase parfaite (1).

Cette *équiparance* vise d'abord, sans doute, la distinction des natures, mais elle entraîne aussi la dualité d'être. Aussi parfaitement que Dieu le Verbe est hypostase divine, égale aux autres hypostases divines, aussi parfaitement l'homme Jésus est une hypostase humaine, égale aux autres hypostases humaines. Si le Verbe, comme hypostase divine, a sa singularité ontologique parfaite, l'homme aussi doit avoir la sienne, tout comme l'ont les autres hommes.

Que Babaï l'entende ainsi, il n'y a qu'à voir comment il traite cette hypostase humaine. Cet *homo Domini* qui vient sans cesse sous sa plume, il a un nom qui lui est propre, comme tous les autres hommes. Jésus est son nom, comme c'est celui du fils de Josèdec, et comme le Verbe est le nom de l'hypostase divine. Ce n'est pas le même être ontologique qui reçoit tout d'abord et directement les divers noms, mais ceux-ci atteignent premièrement les hypostases respectives, et s'échangent ensuite entre les hypostases pour aboutir et s'appliquer à un même être moral et juridique, la personne de l'union. De plus, Babaï nous montre lui-même cette hypostase humaine subsistant en elle-même, dans son propre être : « [L'*homo Domini*], nous dit-il, est gardé dans son humanité avec la propriété de son hypostase, [l'*homo Domini*, c'est-à-dire] son corps avec son âme en une seule *hypostase subsistante* » (2); et : « L'humanité du Fils est une *hypostase subsistante*, une des hypostases humaines comme tous les hommes, bien que ce ne soit pas une hypostase simple, mais pleine de la divinité. » (3) L'hypostase, du reste, n'est conçue qu'avec sa subsistance propre. Babaï la définit, comme nous avons vu : « substance singulière; elle subsiste dans son être unique (*in esse suo unico*), etc. » (4); « l'hypostase, subsistant dans son être (*subsistens in esse suo*), dit-il encore, ne s'assume pas. » (5) Souvenons-nous aussi que Babaï reproche aux Cyrilliens de dire que « quelque chose est

(1) *Adv. eos...*, p. 237, 29-33.

(2) P. 212, 36-213, 1.

(3) *Adv. eos...*, p. 212, 17-19.

(4) *De unione*, p. 129, 4-5.

(5) *Adv. eos...*, p. 212, 2-3.

resté en trop, n'a pas été ajouté à ce corps (= du Christ) en tant que perfection, parce qu'il était déjà parfait hypostatiquement en tant qu'instrument » (1), et soutient qu'absolument rien n'a été ajouté ou retranché selon l'union (2).

Un autre signe, infaillible de la dualité d'être dans le Christ dans le système de Babaï, c'est la position qu'il prend au sujet de la formule des deux générations du Verbe. Là aussi, sans doute, il a devant les yeux avant tout la nécessité de distinguer les natures et de ne point blesser la transcendance divine, toute son argumentation en témoigne, mais il est bien évident aussi que cette nécessité entraîne pour lui la dualité ontologique complète. Car, si l'on ne peut pas dire que c'est le Verbe qui est né une seconde fois selon la chair, et s'il faut dire que *celui* qui est né est un homme seulement, et qu'il ne reçoit le nom de Dieu que par un emprunt mystérieux — et sans jamais recevoir le nom de Verbe, qui est nom d'hypostase, — on est bien obligé de conclure qu'il y a deux êtres intimement, très intimement unis, mais enfin deux êtres, ontologiquement, substantiellement, et, au sens moderne, personnellement distincts. L'humiliation du Verbe s'unissant à la chair, dont on pourrait faire état pour accentuer l'intimité de l'union, est de même nature que celle d'un roi consentant à revêtir de sa personnalité royale le dernier de ses sujets — et si dans le Verbe elle est si *stupenda*, c'est à cause de la distance infinie qui sépare la majesté divine du néant humain. Il n'y a là, au fond, qu'un simple transfert moral et juridique de droits, d'autorité, de pouvoir, d'action, d'attributs; on est même tenté de parler de *fiction juridique*. Ce mot de fiction vient comme naturellement à l'esprit, quand on voit le Verbe dire à la chair : Sois chair pour moi qui ne le puis être, et je serai réputé mourir alors que je ne meurs pas, et quand on lit à plusieurs reprises que le Verbe ne s'est pas fait chair, mais a été *réputé* chair (3), que son humilité extrême a été d'être *réputé* chair, sans l'être (4), et qu'il a été appelé homme, parce qu'il était réputé homme (5), et enfin que ce n'est que par l'égalité du nom que le Fils de l'homme est appelé Fils de Dieu et le Fils de Dieu Fils de l'homme : *Per aequalitatem nominis tantum ille ex hoc*

(1) *Echos d'Orient*, 1923, p. 253.

(2) *Ibid.*, p. 266-267.

(3) *De unione*, p. 195, 10-16.

(4) P. 101, 23-25.

(5) P. 135, 33 — 136, 3.

nominatur, et hic ex illo, utroque in suis manente, in hac una persona Christi, Filii Dei (1).

Ce caractère d'unité simplement morale est encore manifesté par certaines comparaisons spéciales à ce système christologique : la monnaie et l'argile, le soleil et le miroir, le miroir et le visage, déjà signalées. Notons seulement ici que ces comparaisons à caractère iconologique correspondent au but de l'Incarnation dans le système de notre auteur, à savoir la *révélation du Verbe*, et qu'assez souvent il donne à l'*homo Domini* le nom d'image en lui appliquant le texte de l'épître aux Colossiens : « Il est l'*image du Dieu invisible*. » (1, 15.) L'essence de l'image est de représenter, de faire connaître, et pour ce but il n'est pas besoin d'une autre union christologique que celle que développe Babaï. De plus, nous voyons qu'on tire argument de certaines comparaisons qui n'impliquent point une bien grande union. Par exemple :

Il ne se peut faire que les armes du soldat et le vêtement de [l'homme] vêtu soient une nature et une hypostase avec lui ; et, de ce que le soldat est muni de ses armes, et l'homme vêtu couvert de son vêtement, nous ne disons pas que le soldat avec ses armes ou l'homme vêtu avec son vêtement ne sont qu'une hypostase, parce que le soldat est inclu dans sa nature avec les soldats ses compagnons, et même selon l'hypostase est comme l'un d'eux, et les armes sont comptées avec les autres armes, et le vêtement avec les autres vêtements, et autre est le soldat dans son hypostase, autres les armes dont il est muni. Ainsi autre est Dieu le Verbe dans sa nature et hypostase, autre le corps et l'âme, qui sont l'hypostase humaine, qu'il a prise unitivement pour sa personne, et qui est son vêtement, son temple et son habitation (2).

Par exemple encore :

De même que la pourpre étant déchirée, le sang du roi ne coule pas sur elle, car aucune douleur n'est arrivée à l'hypostase du roi à cause de la déchirure de la pourpre, mais cependant l'injure est arrivée au roi ; de la même façon, parce que le Verbe est immortel et impassible dans sa nature, aucune souffrance ou corruption ne peut aucunement arriver jusqu'à lui — car il est lumière et vie, et est incorruptible et invisible comme le Père et l'Esprit-Saint, mais l'injure dont les bourreaux ont accablé son temple et son vêtement le touche, parce qu'il habite en lui unitivement et qu'il l'a pris comme son vêtement (3).

Une autre comparaison prouve la dualité foncière du Christ : c'est celle de l'Eucharistie, que nous développerons en appendice.

(1) P. 125, 32-31.

(2) P. 222, 10-22.

(3) P. 196, 31 — 197, 7.

Une dernière preuve de cette dualité est la manière dont notre théologien explique les textes de l'Écriture qui concernent l'Incarnation et le Christ. Toujours on le voit opérer une sorte de scission dans l'interprétation du texte. Partant du principe que la nature et l'hypostase divines ne peuvent subir aucun changement, recevoir aucune imperfection, toutes les fois que des attributs des deux natures sont prédiqués du nom concret d'une seule nature, on voit notre auteur dissoudre aussitôt cet unique sujet concret et appliquer directement ces attributs à leurs natures respectives pour les réunir ensuite sur la personne de l'union. C'est tout le procédé mental de son exégèse christologique. Les exemples sont nombreux. Les plus frappants sont ceux qui concernent le texte de saint Jean : *Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, et celui de saint Paul : *qui cum forma Dei esset*, etc. Dans le premier, on voit le terme *Verbum* rester en suspens sans fonction dans son membre de phrase, et franchir le *caro factum est* pour aller rejoindre directement l'*habitavit in nobis* (1). Dans le second, l'*humiliavit semetipsum* et le *factus obediens usque ad mortem*, qui, grammaticalement, se rapportent à Celui qui était dans la forme de Dieu, ou, selon la Peschito, qui était la forme de Dieu, en sont arrachés pour être limités à la nature et à l'hypostase humaines. Voici notre texte :

L'humiliation, qui est dite de Dieu le Verbe, est en ceci, que lui-même s'est abaissé alors qu'il était sublime en toutes ses choses, et a revêtu notre nature infirme, et l'a faite avec lui un seul Fils en une dignité, mais non pas [en ceci] qu'il a participé à ses souffrances; loin de là! Car l'humiliation et l'obéissance jusqu'à la mort appartiennent à l'humanité unie de Notre-Seigneur. Et à cause de cette obéissance, Dieu, qui est en lui, l'a grandement exalté... Et c'est l'*homo Domini nostri* lui-même qui a été obéissant jusqu'à la mort; car Dieu le Verbe n'a pas besoin d'exaltation, parce qu'il a, dès l'éternité, toutes ses choses sublimes, naturellement par son essence, comme le Père et le Saint-Esprit. Donc, ce n'est pas lui qui est mort, parce que ce n'était pas à lui à détruire la désobéissance par l'obéissance, mais à son humanité unie, qui a payé les dettes de la race de Celui qu'il a fait avec lui-même un seul Fils dès le sein et à qui il a tout soumis (2).

Cette manière d'interpréter les textes nous fait l'effet d'un phénomène de catalyse. Au contact de la mentalité babaienne, le corps du texte se décompose, l'unité du sens se dissout, et les

(1) P. 205, 7-26 et 224, 15-21. Nous avons précédemment cité ces textes. Voir *Echos d'Orient*, loc. cit., p. 173 et 174.

(2) P. 51, 14-19; cf. p. 229, 9-15.

attributs divers qui étaient dits d'un seul être concret vont rejoindre chacun une réalité distincte, dite nature et hypostase. Ils seront encore dits d'un seul après cela, mais plus de la même façon — car alors cette dissolution première serait inutile; — ce ne sera plus selon l'unité, mais selon l'union; plus selon l'identité de l'être, mais selon l'échange des noms; plus selon la vérité des choses, mais selon la similitude ou la représentation, et dans l'ordre des intentions. A la question donc : Babaï est-il nestorien? c'est oui qu'il faut répondre, quitte à tenir compte pour expliquer, sinon pour excuser son erreur, car Dieu seul voit les cœurs, de son éducation intellectuelle et des circonstances historiques où il a vécu.

CONCLUSION

Nous voici arrivés au terme de notre étude. Si imparfaite qu'elle soit, elle nous a introduits d'une manière plus intime dans la mentalité du plus grand théologien connu de l'Église nestorienne, Babaï le Grand, lumière de cette Église. Nous avons vu comment le problème christologique s'est posé dans sa conscience, après quels antécédents historiques, et selon quelle préoccupation doctrinale. Soucieux de maintenir la transcendance et l'inaltérabilité de la nature divine, c'est l'erreur arienne qu'il accuse et qu'il poursuit chez ses adversaires, Cyrille et ses disciples. En exposant ensuite selon Babaï, les diverses causes de l'Incarnation, nous avons noté le son rendu sous l'influence de cette préoccupation. La description du processus de l'économie a accentué son opposition à la doctrine cyrillienne. Après cela, nous avons considéré comment se présentent et se comportent les natures dans l'union, et, malgré de fortes expressions pour marquer leur intimité, chacune des deux est apparue à part de l'autre. L'humanité absolument complète et pareille en tout à toutes les hypostases humaines, et le Verbe absolument étranger, comme sujet, non comme agent, à tout ce qui se passe dans la chair. Les notions d'hypostase, de personne, d'union hypostatique et d'union personnelle nous ont conduits au cœur du système christologique babaïen. La sorte d'union qui en résulte reste mystérieuse et est déclarée insondable, mais elle est bien suffisamment précisée pour qu'on puisse la juger à la lumière de l'orthodoxie, et après ce que nous avons exposé ci-dessus, il n'y a pas lieu de douter que cette union demeure franchement insuffisante, que la dualité foncière de deux sujets

existants persiste dans le Christ, et que l'on se trouve en présence d'un véritable nestorianisme, *du* véritable nestorianisme. Il importe ici toutefois d'être juste, et sans ôter la responsabilité qui leur incombe aux auteurs de l'hérésie, de savoir reconnaître à ceux qui furent après eux une quasi-impossibilité morale à rencontrer la vérité, vu le préjugé issu des antécédents historiques, vu aussi la rigidité native de leurs catégories mentales. Babaï avait en égale horreur et Paul de Samosate pour qui le Christ n'était qu'un pur homme, le plus saint de tous, et Cyrille à qui il reprochait de mêler les deux natures ou de les composer pour n'en faire plus qu'une, et de crucifier la divinité. Quant à lui, il tenait le Christ pour un homme sans doute, mais un homme uni au Verbe, uni personnellement, et pouvant, à cause de cette union, être appelé Seigneur, Fils de Dieu et même Dieu. Il pensait ainsi s'opposer suffisamment à l'erreur de Paul de Samosate. Mais il fallait aussi éviter l'autre extrême, qui est de composer Dieu avec la créature, et demeurer, c'est le souci constant de notre auteur, dans la voie droite, dans le juste milieu, sans heurter l'un ni l'autre écueil. C'est principalement en niant l'union hypostatique qu'il croit devoir s'opposer à Cyrille. Ce qu'il entend par là, nous le savons, et nous savons aussi qu'à une telle union, Cyrille n'a jamais pensé. Mais dans l'esprit de Babaï, cette négation, à cause de la connexion de ses concepts, entraîne des conséquences d'une importance capitale. Pour lui, la divinité et l'humanité, ou, selon son langage habituel, Dieu le Verbe et l'*homo Domini*, sont restées deux natures, deux substances, deux hypostases complètes, unies personnellement par adhésion mystérieuse. Dieu habite en l'homme, le Verbe en Jésus, Dieu complet en l'homme complet. A part le nom de Jésus donné séparément à l'humanité, toutes ces expressions pourraient à la rigueur se justifier dans la terminologie babaïenne où hypostase signifie substance singulière (opposée à l'universel) et où celle-ci, par suite, peut s'exprimer par un terme concret. Ce qui en fait le défaut, c'est l'ensemble des *présupposés philosophiques* qui y sont impliqués.

Ces *présupposés* suffisent, unis aux circonstances historiques, à donner une explication, sinon psychologique et morale, du moins conceptuelle, si je puis ainsi dire, de l'existence du nestorianisme. On a pu déjà les remarquer au cours de cette étude. Il est bon de les réunir en faisceau, pour en mieux voir l'importance. Les voici :

1° Il y a inséparabilité absolue entre nature et hypostase et, s'il

s'agit de réalité concrète, absolue identité. Il n'*existe* pas de nature qui ne soit hypostase, et l'hypostase n'est pas autre chose qu'une nature particulière concrète, qu'une substance singulière, *existens in natura rerum*, pour employer un terme de l'école. Si l'on se sert de deux termes pour désigner la même réalité, c'est que l'un oppose cette réalité à des réalités d'espèce différente, et l'autre l'associe ou l'oppose à des réalités de même espèce. Il suit de là qu'en nommant deux natures on nomme par le fait deux hypostases, hypostases incomplètes, si des deux natures en résulte une troisième, hypostases complètes dans le cas contraire. Seules les natures et hypostases complètes méritent proprement ce nom, les autres ne sont que des parties de nature ou d'hypostase. Cette première proposition n'engage guère qu'une terminologie spéciale, nécessaire toutefois à signaler à cause de ce qui suit.

2° Toute substance singulière complète (c'est-à-dire qui n'entre pas dans la composition d'une autre substance), ou nature, ou hypostase, est par le fait même parfaitement autonome et indépendante, à part de toute autre, et réciproquement, toute substance ou être indépendant est nature, ou hypostase. Il y a équation parfaite entre ces expressions. Cette proposition n'est exposée explicitement dans aucun texte de notre auteur, mais elle est partout supposée, et il est impossible de rien entendre à toutes ses raisons sans ce principe sous-jacent. On pourrait l'exprimer plus brièvement en disant : Le degré suprême de l'individualité est celui de la substance singulière complète, en entendant évidemment le mot singulier en opposition avec l'universel ou substance seconde.

Cette idée, du reste, était suggérée et par le cours ordinaire de la nature et par le système logique d'Aristote incorporé dans la philosophie néoplatonicienne alors communément reçue. L'un n'offre point, en effet, et l'autre par suite ne soupçonnait point un degré d'individualité ultérieur et supérieur à celui de substance singulière complète. C'est en d'autres temps, et sous d'autres cieux, que fut élaboré un concept spécial de subsistance, une entité *sui generis* et distincte de tout le reste. Le *terminus purus* de Cajetan n'était pas encore né, et la substance singulière complète apparaissait tout naturellement comme le degré suprême de l'individualité et de l'indépendance subjective des êtres.

3° A toute substance singulière, ou nature, ou hypostase, correspond nécessairement sa propre existence. Cela est sans doute impliqué dans la proposition précédente, mais l'éclaire aussi, et

de plus trouve son expression dans des textes très clairs de notre auteur. *Hypostasis est substantia singularis; subsistit in esse suo unico* (1). *Humanitas Filii est hypostasis subsistens* (2). *Hypostasis subsistens in esse suo* (3). Cette existence propre paraît même entrer dans la notion de nature concrète et d'hypostase.

4° C'est cette existence propre qui met la substance singulière, ou nature, ou hypostase, dans cette indépendance et incommunicabilité parfaite. Cela ressort du texte suivant : *Hypostasis, subsistens in esse suo non assumitur, nec additur alii hypostasi ut sit cum ea una hypostasis subsistens et possidens omnia naturalia*. Il ne s'agit certes pas ici de l'*incommunicabilitas assumptibilis* de nos théologiens. L'existence propre de l'hypostase a ici pour effet de repousser la communication de nature à nature, mais cela même représente pour Babaï et pour les Nestoriens la suprême incommunicabilité et la suprême indépendance, fondement de l'unité et de la multiplicité des êtres.

Si l'on voulait résumer en une formule cet ensemble de présupposés, on pourrait dire : Tout ce qui est substance singulière complète subsiste en soi-même, possède l'indépendance subjective de l'être et de l'agir; et c'est cela qu'on appelle nature (concrète) et hypostase. Et réciproquement : tout ce qui ne subsiste pas en soi-même et ne possède pas ladite indépendance ne mérite pas le nom de nature (concrète) et d'hypostase. D'où, si l'on reconnaît qu'il y a dans l'union deux natures ou hypostases, il faudra admettre deux êtres ontologiquement indépendants, et si l'on repousse deux êtres ontologiquement indépendants, il faudra alors ne recevoir qu'une nature.

Chez les cyrilliens aussi on trouve la même conception d'inséparabilité et d'identité entre nature et hypostase, et la même notion d'autonomie ontologique de la nature et de l'hypostase. On ne saurait dire qu'il n'y avait entre eux et les nestoriens qu'une simple barrière de mots. Leur terminologie est bien la même et quand les uns disent *une nature* et les autres *deux natures*, c'est radicalement et par le fond même de la pensée qu'ils s'opposent. Là où ils diffèrent de concepts et ne s'opposent par suite qu'en paroles, c'est sur les expressions de composition et d'union naturelle et

(1) *De unione*, p. 129, 1-5.

(2) *Adv. eos...*, p. 242, 17.

(3) *Ibid.*, p. 243, 2-3.

hypostatique. Pour les cyrilliens, c'est la réduction à une hypostase et nature déjà existante, étant sauve la propriété des éléments unis. Pour les autres, c'est la réduction à une nature et hypostase nouvelle par la dépendance mutuelle des éléments unis pour l'agir et pour l'être, telle qu'est l'union de l'âme et du corps. Cette comparaison, Cyrille l'emploie pour son union naturelle, mais c'est en vue de son terme, qui est un seul être, et non de son mode. Ses adversaires, la comprennent du mode, et la lui reprochent comme un blasphème. C'est à quoi se réduit le malentendu terminologique qui les sépare.

D'où vient maintenant que, partant des mêmes notions de nature et d'hypostase, ayant tous ou proclamant tous la volonté de ne point admettre de division dans le Christ et de maintenir entre sa divinité et son humanité l'union la plus intime, cyrilliens et nestoriens aient abouti à deux conclusions diamétralement opposées? Pour le comprendre il faut auparavant remarquer qu'il y a dans la notion de nature (concrète) et d'hypostase deux aspects inséparables, mais distincts, celui de quiddité ou essence, et celui d'être un indépendant et autonome. Des préoccupations ou habitudes d'esprit divergentes on fait envisager *en premier lieu* ou bien l'une ou bien l'autre de ces formalités : et c'est de là que viennent la divergence d'abord, l'opposition ensuite des deux christologies. L'école d'Alexandrie, sous l'influence puissante du génie métaphysique d'Origène et de l'ambiance néoplatonicienne, s'adonnait surtout à l'interprétation mystique de l'Écriture et à la contemplation du Verbe éternel qu'elle continuait à voir dans le Christ, un et identique à lui-même avant et après son incarnation, être unique et le même toujours, même devenu homme. A Antioche et en Orient, c'est une autre tendance qui domine. De bonne heure, et dès les temps apostoliques, la lutte contre le docétisme a mis en relief la réalité de la nature humaine du Christ. On considère en lui Dieu parfait et l'homme parfait. Dans la suite, la lutte contre l'apollinarisme accentue la distinction entre les deux éléments et ajoute au souci de maintenir réelle cette dualité celui de garder de tout mélange ou composition avec le créé la transcendance sublime de la simplicité divine. Les alexandrins, préoccupés de maintenir l'identité du Verbe et du Christ, considèrent tout d'abord en lui la qualité d'individu existant parfaitement un dans l'être et unique principe autonome d'agir. C'est pourquoi ils disent qu'il n'y a qu'une nature ou qu'une hypostase du Christ. Les antiochiens,

préoccupés de maintenir réels les deux éléments divin et humain, et de sauvegarder la transcendance divine, considèrent avant tout la quiddité et la différence des substances, et c'est pourquoi ils disent qu'il y a deux natures dans le Christ et deux hypostases, et recourent pour faire l'unité du Christ à un concept de personne et d'union personnelle qui leur est particulier et qui laisse absolue à ces deux natures leur indépendance ontologique respective. Il est évident que la position des premiers a l'immense avantage du point de départ. Ce qu'ils prennent comme la vérité primordiale et fondamentale de leur christologie, à savoir l'identité du Verbe et du Christ, oblige sans doute à une certaine composition des éléments unis, analogues, si on regarde l'unique sujet qui en résulte, à l'union de l'âme et du corps, mais ne force aucunement à conclure au mode nécessaire, fini, imparfait, d'interdépendance qui caractérise cette union ni par suite à la déchéance de la divinité infiniment parfaite et infiniment simple. Ils peuvent et doivent, au sens où ils l'entendent, rejeter l'expression des deux natures, et il leur suffit pour rester dans l'orthodoxie, de confesser la distinction des propriétés divines et humaines, de la divinité et de l'humanité sans avoir à s'occuper, puisque là est le mystère, de quelle manière l'intelligence humaine peut l'entendre et le langage humain l'expliquer. L'on voit par là que s'ils ont suffisamment distingué la personnalité de la nature, au sens où les théologiens d'aujourd'hui prennent ces mots, ils n'en ont eu qu'une connaissance rudimentaire et tout à fait implicite. Quant aux autres, qui considèrent d'abord la quiddité et la distinction des natures et des hypostases, ils défont à leur point de départ même. Comme la conception de nature et d'hypostase comporte à leurs yeux l'autonomie complète, l'existence à part soi, en disant deux natures, ils posent dès le début une erreur manifeste, d'où rien ne pourra les retirer. Ils auront beau élaborer une conception de personne et d'union personnelle la plus intime possible : tant qu'elle ne contredit point la distinction et la dualité susdites, rien n'est fait, et elle ne peut la contredire, puisque cette dualité est placée en tête du système comme la vérité primordiale avec laquelle il faut faire concilier tout le reste.

Ces notions rigides de nature et d'hypostase furent toujours conservées par les nestoriens et les monophysites, et cela les maintint dans une opposition parfaite. Les orthodoxes — et saint Cyrille pour le bien de la paix entra le premier dans cette voie — modifièrent peu à peu cette terminologie épineuse. Le mot *nature* reçut un sens

plus restreint et cessa de signifier l'existant pour ne plus servir qu'à la distinction quidditative des éléments unis, et seul le mot *hypostase* fut admis à désigner la réalité ontologiquement complète et indépendante, l'existant. Cette évolution est substantiellement achevée au concile de Chalcédoine. Quant au mot *personne*, qui suffisait en Occident à l'expression orthodoxe des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, on s'en défiait en Orient où il servait aux sabelliens pour confondre la Trinité et aux nestoriens pour pallier la dualité foncière du Christ. La définition de Chalcédoine ne l'utilise qu'en l'accompagnant et le précisant par le mot *hypostase*. Babaï, lui, a gardé l'ancienne terminologie. Tout au plus, en expliquant les termes de nature et d'hypostase, les a-t-il distingués comme le commun et le particulier, l'universel et le singulier, sans que cela l'empêchât de les identifier dans le Christ, puisque dans le Christ il n'y a évidemment de nature qu'à l'état singulier. Il a accentué le sens quidditatif du mot hypostase, et, de plus, lui a indissolublement uni le concept d'une existence propre. L'union hypostatique a pour lui son type parfait dans l'union de l'âme et du corps, avec leur dépendance mutuelle quant à l'être et à l'agir. Mais il a surtout porté son effort de construction théologique sur les concepts de personne et d'union personnelle, pour établir dans le Christ cette unité qu'on lui reprochait de détruire. Avec tout cela, il nous a présenté avec bien plus de précision que le *livre d'Héraclide*, non pas un nestorianisme nouveau, différent de celui que nous connaissons, mais le nestorianisme véritable sous un jour nouveau et dans un appareil insoupçonné.

Le nestorianisme que connaît la théologie occidentale s'exprime par la négation de l'unique personne du Christ en deux natures ou l'affirmation de deux personnes dans le Christ. Mais Babaï soutient précisément l'union inconfusable des deux natures en une seule personne, et l'unique personne du Christ en deux natures. Il est vrai qu'il ajoute deux hypostases, et cela met en défiance; mais à s'en tenir au sens premier qu'il donne à hypostase, celui de substance particulière opposée à l'universel, cela n'aurait rien d'offensant, et par elle-même sa formule coïnciderait avec la formule catholique.

Babaï dit de même: L'homme dans le Christ n'est point fils adoptif, mais il est avec le Verbe et le Verbe est avec lui un seul Fils, un seul Christ, un seul Seigneur. Il n'y a pour les deux natures unies en une seule personne qu'un seul honneur, une seule

adoration, une seule puissance. Babaï dit encore : La Vierge Marie est Mère de Dieu à cause de l'union des natures en une personne. Il eût pu fort bien signer le symbole d'union de 433 qui réconcilia saint Cyrille et les Orientaux, et n'était l'expression : *μία ὑπόστασις* ajoutée à *εἰς ἓν πρόσωπον*, signé peut-être aussi la définition de Chalcédoine, en en interprétant le *τὸν αὐτὸν* de la personne unique de l'union, exprimée pour lui par le nom de Jésus-Christ, auquel précisément se rapporte *τὸν αὐτὸν* dans ladite définition. On ne peut même pas dire qu'il a nié l'union hypostatique au sens de nos théologiens, car il n'en a pas eu et ne pouvait même pas en avoir l'idée. Et cependant Babaï est nestorien. Il l'est, car toutes les formules d'union que nous venons d'énumérer s'entendent seulement de cette union personnelle que nous avons exposée plus haut et reconnue insuffisante; il l'est, car il recule à ces simples mots : *le Verbe s'est fait chair*; il l'est, car si la Vierge est appelée Mère de Dieu à cause de l'union, ce n'est pas le Verbe qui est né d'elle : le Verbe n'est pas né deux fois; ce n'est pas non plus le Verbe qui a été obéissant, qui a été crucifié et qui a goûté la mort quoique non dans sa divinité. Tout cela c'est le fait de l'homme seul, que le Verbe assiste, et n'est attribué au Verbe que par substitution ou communauté juridique.

Ainsi, quoique le nestorianisme nous apparaisse habillé [de nouvelles formules, de formules orthodoxes, telles que : union personnelle et non naturelle; deux natures, une personne; Marie, Mère de Dieu; un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur, il reste cependant foncièrement le même : il n'est que *transposé* dans un autre langage, et quand Babaï dit dans ce langage qu'il n'y a qu'une personne du Christ en deux natures et deux hypostases, c'est très exactement que nous le traduisons dans le nôtre en disant qu'il met deux personnes dans le Christ, car ses deux natures et hypostases sont nos deux personnes, et son unique personne n'est qu'un être moral, ne supprimant pas, mais supposant au contraire et abritant la dualité ontologique foncière des deux éléments qui constituent le Christ. Sous ce manteau d'orthodoxie, qui la rendait si dangereuse, l'erreur néanmoins se trahit, non seulement par le rejet de toutes les expressions où le Verbe est sujet d'une imperfection ou d'une humiliation provenant de la nature humaine, mais d'une manière courante, par l'accentuation même de la différence des natures. Toujours ces natures se présentent comme deux existants parfaits, jouissant *a pari* de leur indépendance ontolo-

gique. Il s'agit continuellement de deux sujets d'attribution : un autre et un autre, *alius assumens, alius assumptus; una persona, assumens cum assumpto*, et cela même quand on veut exprimer le mieux l'intimité de leur union personnelle : *hic est ille, et ille est hic*. Nous touchons là à un aspect particulier du nestorianisme, ou mieux à son essence même. A lire Babaï, ou le *Livre d'Héraclide*, on est extrêmement frappé de l'insistance sans cesse renouvelée avec laquelle ils nous affirment l'unité du Christ, l'unique personne du Christ, l'union personnelle, non naturelle, qui est dans le Christ, ainsi que du travail qu'ils déploient pour établir entre les deux natures et hypostases l'union la plus intime possible. Les plus subtils raisonnements, les plus intimes comparaisons y sont employées; et cependant l'unité vraie n'est pas obtenue. Il y a disproportion entre l'effort et le résultat. C'est que la source de tout le mal se trouve au fond même de l'esprit, antérieure à tout raisonnement. C'est que le nestorianisme est moins une doctrine qu'une mentalité. On a dit avec beaucoup de sagacité que le kantisme ne gisait pas dans la réponse donnée au problème de la connaissance, mais dans la position même du problème. Kant se proposait, en effet, d'expliquer la vérité des jugements synthétiques à priori. Il était persuadé avant toutes choses, d'une persuasion inhérente à son esprit, de l'existence de ces jugements, et c'est en quoi consiste son erreur. Semblablement, nous pouvons dire que le nestorianisme ne consiste pas dans la réponse donnée au problème christologique : comment les deux éléments, divin et humain, forment-ils un seul Christ? Il est dans la position même du problème qu'il formule ainsi : Comment les deux natures et les deux hypostases (et ils entendent déjà par là deux êtres ontologiquement indépendants) forment-ils un seul Christ? Cette dualité est pour eux une donnée qui précède tout, et il ne peut leur venir à l'idée de la mettre en question, car cela leur semblerait nier la distinction de l'humain et du divin dans le Christ. Elle inhère à leur manière de penser et conditionne le cours de leurs raisonnements. C'est là que git, nous semble-t-il, la source et comme l'essence de l'hérésie nestorienne. Elle n'est pas une doctrine, elle est un esprit, une mentalité.

(A suivre.)

V. GRUMEL.

